



Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

11 | 1993

Histoire intellectuelle // Réflexions collectives sur l'histoire sociale

La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles)

Michel Lauwers



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2760>

DOI : 10.4000/ccrh.2760

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 1993

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Michel Lauwers, « La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 11 | 1993, mis en ligne le 05 mars 2009, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2760> ; DOI : 10.4000/ccrh.2760

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles)

Michel Lauwers

NOTE DE L'AUTEUR

Thèse de doctorat soutenue le 6 février 1992 à l'EHESS. On trouvera un compte rendu de la soutenance de thèse par Dominique Iogna-Prat dans 1.a *Revue Mabillon*, n.s., III (1992).

- 1 I. Les très nombreuses études relatives à l'histoire de la mort publiées au cours des vingt dernières années appellent sans doute quelques précisions sur l'objet d'un nouveau travail portant sur ce thème. Pour faire bref, je dirais que ce n'est pas *la mort* ou les attitudes face à la mort¹ qui m'intéressent, mais *les morts*, ou plutôt ce qu'en faisaient les vivants.
- 2 L'étude que je présente ici porte en effet sur la fonction du culte des morts dans l'Occident du Moyen Age. L'expression « culte des morts », qui rappelle dans la tradition chrétienne celle de « culte des saints », peut gêner ou prêter à confusion. Mais il s'agit d'une notion couramment utilisée par les anthropologues pour désigner la manière dont les vivants s'occupent des morts dont ils entretiennent le souvenir, et la signification qu'ils donnent à ces pratiques rituelles. C'est en ce sens que je l'utilise, en essayant (au moins dans un premier temps) de poser sur le Moyen Age chrétien un regard volontairement « extérieur », en prenant en considération toutes les formes de liens et de rapports que les gens de cette époque ont entretenus avec des « êtres humains morts », pour reprendre l'expression de Peter Brown², quels qu'ils soient : défunts ordinaires ou saints. L'enquête a été limitée à la fonction et aux usages *sociaux* des pratiques funéraires

et commémoratives. Un point de vue qui ne prétend pas épuiser l'histoire de la mort : la théologie et la liturgie funéraire³, l'imaginaire de la mort et les représentations de l'au-delà⁴, ont fait et font encore l'objet de nombreux et nécessaires travaux. La question de la fonction sociale du culte des morts me semble toutefois constituer un observatoire unique pour comprendre les sociétés médiévales, pour réfléchir sur le statut de ce que nous appelons aujourd'hui la « religion » et qui, sous cette forme, ne correspond guère aux réalités médiévales.

- 3 Pour mener cette enquête, j'ai choisi un terrain : l'ancien diocèse de Liège, qui présente, parmi d'autres avantages, celui de constituer un cas assez représentatif de l'évolution qu'ont connue les sociétés du Moyen Age central. Il s'agissait en effet d'étudier les diverses significations qu'ont revêtues, au fil du temps, dans le même espace mais à l'intérieur de systèmes sociaux différents, successifs, les pratiques et les rites funéraires. Une telle démarche part d'un double postulat : 1) toutes les institutions « sociales », « politiques », « économiques » et « religieuses » d'une époque forment un système cohérent et fonctionnel ; 2) les pratiques funéraires et commémoratives en constituent un élément essentiel. On dira, de manière plus concrète, que si la prière pour les morts a toujours été, d'un point de vue doctrinal, une manière d'assurer le salut des défunts (et de ce point de vue, c'est sa seule fonction), le fait de prier pour les morts n'a pas toujours eu la même pertinence sociale : faire mémoire des défunts n'a ni le même rôle social, ni la même signification dans la société du XI^e siècle et dans celle du XIII^e siècle.
- 4 Certains historiens ont déjà souligné l'évolution qu'ont connue les pratiques liturgiques de la commémoration des morts au cours du Moyen Age⁵, d'autres ont insisté sur le rôle de la mémoire funéraire dans la formation des groupes et des communautés⁶, mais jusqu'à présent les deux questions n'ont guère été examinées simultanément : le problème des *transformations* de la fonction sociale du culte des morts n'a pas retenu l'attention qu'elle mérite.
- 5 La période charnière qui va du XI^e au XIII^e siècle m'a semblé particulièrement intéressante. C'est tout d'abord, aux XI^e et XII^e siècles, l'époque où s'instaure en Occident la société seigneuriale (le « premier âge féodal » de Marc Bloch), caractérisée par l'affirmation des pouvoirs locaux et par ce que Robert Fossier a défini comme un « encellulement » généralisé : les gens se trouvent alors rassemblés et encadrés dans différentes « cellules » (le village, la paroisse, la seigneurie⁷) ; puis, au XIII^e siècle, ce sont de lentes mais profondes mutations, particulièrement sensibles en milieu urbain, qui marquent la transformation d'une société coutumière en une société fondée sur le droit, ou en tout cas sur de nouvelles normes, une société dans laquelle les distinctions sociales sont réaménagées et les échanges monétarisés se développent⁸.
- 6 On ne dispose pas pour les XI^e, XII^e et XIII^e siècles des belles séries de documents qu'on rencontre, par exemple, dans les archives notariales de la fin du Moyen Age (en particulier les testaments qui ont fourni le matériel de beaucoup d'études portant sur la mort). Pour saisir des pratiques sociales, il a donc fallu recourir à différents types de documents (actes de la pratique et testaments, nécrologes et obituaires, coutumiers et statuts synodaux, textes liturgiques, chroniques, récits hagiographiques, littérature exemplaire et homélique, comptes rendus de fouilles archéologiques, représentations iconographiques...), s'interroger chaque fois sur les circonstances de leur production, examiner les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, retenir les convergences et les différences⁹.

- 7 **II.** Autre caractéristique de la documentation : il s'agit pour l'essentiel de textes composés et rédigés par des ecclésiastiques. Avant d'apprécier les enjeux sociaux du culte des morts, il a donc fallu s'interroger sur la doctrine funéraire de l'Eglise et sur la formation, en Occident, d'un culte chrétien des morts. Cette interrogation préliminaire constitue une sorte de justification à l'ensemble du travail : on devait s'attacher à la doctrine, aux institutions et aux rites mis en place par l'Eglise, avant de pouvoir apprécier les usages que celle-ci autorisait.
- 8 La doctrine s'est fixée vers le début du ^v^e siècle avec la rédaction par Augustin d'un traité *de cura pro mortuis gerenda* (« des soins dûs aux morts ») qui, jusqu'à la fin du Moyen Age, a servi de référence à tous les ecclésiastiques qui ont traité des relations entre les vivants et les morts¹⁰. Puis entre le ^{viii}^e et le ^{ix}^e siècle, toute une série d'usages liturgiques, concrétisant le culte chrétien des morts, ont été mis au point¹¹.
- 9 Que retenir de cette période de formation (qui correspond, en gros, au premier millénaire) ? Essentiellement deux choses.
- 10 Tout d'abord, la distinction assez nette opérée par les ecclésiastiques entre, d'une part, la doctrine et, d'autre part, les usages ou les coutumes (*consuetudines*). La doctrine – qui se limite à une proposition : l'efficacité des suffrages pour les morts dans la perspective du salut – relève du domaine de la foi (*fides*), tandis que les usages et les coutumes funéraires renvoient à la pratique sociale. Or, l'Eglise manifesta une certaine tolérance vis-à-vis des « coutumes des peuples », comme dit Augustin, pourvu que celles-ci ne contredisent pas la doctrine. Cette position de l'Eglise – sur laquelle on n'a pas assez insisté – permit au culte des morts de s'adapter sans cesse, dans l'Occident médiéval, aux structures sociales, alors même que la doctrine fixée dès le début du ^v^e siècle ne se modifiait plus.
- 11 D'autre part, au culte des morts *privé et familial* de la société antique, l'Eglise a donné, à partir des ^{iv}^e et ^v^e siècles environ, un caractère *public et spirituel* : le culte des saints, la célébration eucharistique, la commémoration de l'ensemble des défunts à la messe, ont participé à ce mouvement. La fête des Morts du 2 novembre, qui sera instaurée un peu partout aux ^{xi}^e et ^{xii}^e siècles, viendra consacrer la « spiritualisation » du culte des morts.
- 12 Toutefois, pendant longtemps, deux manières d'envisager les relations entre les vivants et les morts semblent avoir coexisté. Selon un modèle « laïque » et traditionnel – qui était déjà celui de la société antique –, les vivants devaient s'occuper de leurs morts dans le cadre des relations de parenté ; selon un modèle « ecclésiastique » – notamment défini par Augustin –, l'ensemble de la communauté chrétienne, c'est-à-dire l'Eglise, devait prier pour tous les fidèles défunts. Dans le premier cas, le culte des morts consolidait des solidarités charnelles ; dans le second cas, il façonnait une communauté spirituelle et confortait l'*Ecclesia*¹².
- 13 **III.** Aux ^{xi}^e et ^{xii}^e siècles, les deux modèles – laïc et ecclésiastique – se sont pour ainsi dire rencontrés. Tandis que les laïcs, ceux du moins dont les documents nous disent quelque chose, se pliaient aux pratiques ecclésiastiques et célébraient leurs morts par l'intermédiaire de l'Eglise, celle-ci s'adaptait aux structures sociales.
- 14 Les morts se sont alors trouvés au centre de toutes sortes de pratiques sociales dans lesquelles « communiaient » ou « communiquaient » les laïcs et les ecclésiastiques. Beaucoup de villages se sont rassemblés autour des cimetières, à proximité des ancêtres de la communauté. Les cimetières étaient alors des lieux d'asile, de réunion et de transaction, des lieux où l'on jugeait, où l'on concluait des accords. Souvent, les seigneurs y implantaient même leur donjon. Les seigneurs nobles constituaient également, dans les

institutions religieuses, des nécropoles familiales dans lesquelles, à leur mort, ils rejoignaient leurs « pères ». Et dans les actes de la pratique, ils évoquaient leurs ancêtres, liaient leur salut à celui des ancêtres. C'est que leur statut et les droits dont ils jouissaient leur venaient de ceux-ci.

- 15 La commémoration des morts représentait l'une des tâches principales des communautés ecclésiastiques : chaque jour, les moines et les chanoines célébraient la mémoire des membres décédés de leur communauté – une manière pour eux de façonner la communauté des vivants –, mais aussi celle des seigneurs locaux, les nobles. Dans les abbayes et dans les chapitres, les espaces réservés aux morts – qui ne se limitaient pas seulement aux cimetières – faisaient l'objet de réaménagements réguliers et jouissaient d'un statut particulier.
- 16 Aux XI^e et XII^e siècles, plus que de « prière » ou d'« intercessions » pour les morts, on se souciait de célébrer la « mémoire » des morts : c'est là l'image qu'on retire des pratiques et des textes de l'époque. Pour les institutions religieuses, pour les communautés d'habitants, pour les familles seigneuriales, la commémoration des morts et la référence aux ancêtres avaient une fonction réellement *fondatrice* et déterminaient, dans une certaine mesure, les actions des vivants.
- 17 Les relations liant les vivants et les morts ont été à l'origine d'étroits rapports entre les vivants eux-mêmes. D'abord entre les communautés ecclésiastiques : la volonté d'étendre leur famille spirituelle, en faisant bénéficier de leurs suffrages les défunts d'autres institutions, a amené les abbayes et les chapitres à conclure les uns avec les autres des accords de confraternité. Et puis, entre les maisons religieuses et les seigneurs, des relations suivies se sont nouées qu'illustre fort bien la pratique des « donations pieuses ». Une pratique qui permet aussi de saisir, me semble-t-il, certains enjeux de la commémoration des morts aux XI^e et XII^e siècles. Aussi n'est-il pas inutile de s'y arrêter un instant.
- 18 Les donations *pro anima*, c'est-à-dire faites aux institutions religieuses « pour le salut de l'âme », sont attestées en très grand nombre à partir du XI^e et tout au long du XII^e siècle. Elles constituent même la majorité des actes conservés dans les archives et les cartulaires des communautés religieuses. Tous les historiens travaillant sur cette période ont été confrontés à ce type de document. Aux XI^e et XII^e siècles, les donations sont à peu près exclusivement le fait des *nobles*, des seigneurs nobles détenteurs du ban et de la justice.
- 19 Ceux-ci cédaient certaines de leurs terres, des rentes ou des droits aux communautés ecclésiastiques dont ils attendaient en retour qu'elles célèbrent leur mémoire et celle de leurs parents défunts. Pour expliquer cette pratique, les historiens ont souvent évoqué la grande « piété » des donateurs. Une explication dont on peut convenir qu'elle ne signifie pas grand-chose, à moins de rendre au terme de piété (*pietas*) le sens relativement précis qu'il avait dans les sociétés antiques et médiévales. Certains médiévistes, soucieux de mettre en évidence la dimension sociale de la pratique des donations pieuses, lui ont appliqué le schéma du don et du contre-don que Marcel Mauss avait cru pouvoir dégager de l'observation des échanges chez les Maori et qu'il a théorisé dans son célèbre *Essai sur le don*¹³. Aux dons matériels des seigneurs répondaient, de la part des ecclésiastiques, des commémorations, des messes, des prières, bref, des contre-dons symboliques. C'est en effet de cette manière que, dans les actes de donation, les contemporains décrivaient les termes de l'échange : le donateur sème ses biens « charnels » pour récolter les biens « spirituels » que lui procurent les moines ; contre des biens « terrestres », le donateur

reçoit des biens « éternels ». Chez les médiévaux comme chez les Maori le don matériel appellerait nécessairement un contre-don symbolique.

- 20 Le modèle du don et du contre-don correspond assez bien à la réalité médiévale mais il n'explique pas grand-chose. Et en fait, si l'on y regarde de plus près, on constate que le jeu de l'échange ne se limite pas à deux partenaires : le donateur soucieux d'assurer son salut et la communauté religieuse qui, bénéficiant de ses dons, prie pour lui ; il inclue souvent un troisième partenaire, généralement collectif : les ancêtres¹⁴. Les donateurs agissaient en effet pour leur salut, mais aussi – ils le disent dans les actes – « pour le salut des ancêtres » ou « pour la mémoire des ancêtres ». La chaîne des échanges se trouve ainsi allongée : les ancêtres léguaient leurs droits et leurs biens aux seigneurs, qui en donnaient une partie aux institutions religieuses ; en retour, celles-ci s'engageaient à faire mémoire des donateurs (après leur mort), mais aussi de leurs ancêtres (*hic et nunc*). Lorsqu'un groupe social entretient et fait entretenir la mémoire de ses morts selon des pratiques qui lui sont propres – c'est ici le cas de la noblesse –, il assure symboliquement sa cohésion tout en se distinguant du reste de la société¹⁵. Aux XI^e et XII^e siècles, la pratique des donations pieuses a entretenu la conscience des nobles d'appartenir à un même groupe ; elle fut aussi l'occasion, pour ces nobles, de célébrer leurs ancêtres, autrement dit de légitimer leur propre pouvoir (qui leur venait des ancêtres et n'avait pas d'autre justification).
- 21 Les communautés ecclésiastiques, quant à elles, tiraient un grand profit de la pratique de la donation pieuse. Profit matériel, bien sûr, mais pas seulement : en attirant dans leurs bâtiments les biens, puis les corps des seigneurs locaux, les maisons religieuses justifiaient la position éminente de l'Eglise dans la société. Seule l'Eglise pouvait assurer la circulation des dons et la *transformation* des biens matériels en biens spirituels. C'était là aussi une manière, pour les maisons religieuses, de réduire les prétentions et l'avidité des seigneurs laïques, leurs concurrents, qui ravissaient souvent les biens des institutions ecclésiastiques, mais dont le pouvoir dépendait – au moins en partie – de ces institutions.
- 22 La pratique sociale des donations pieuses rencontrait la doctrine de l'Eglise. Elle a même représenté l'une des principales formes médiévales des « soins dûs aux morts ». Augustin avait déjà établi un lien entre les aumônes des vivants et la purification apportée à l'âme des morts. Et au XI^e siècle, Pierre Damien répétait que l'aumône ne profite pas seulement au donateur, elle constitue aussi un bienfait pour les défunts.
- 23 La question des donations pieuses me semble significative de tout l'intérêt qu'il y a à déplacer l'objet de l'histoire *de la mort aux morts*. En restant attaché à la question des attitudes face à la mort, on est presque condamné à évoquer la grande « piété » ou les « motivations pieuses » des donateurs des XI^e et XII^e siècles : la donation pieuse étant considérée comme une manière pour les individus de préparer leur mort, en rachetant de cette manière leurs péchés, et d'assurer leur salut. S'il en avait été ainsi – s'il en avait été seulement ainsi –, on ne voit guère d'explication à la forme prise alors par les suffrages pour les morts. Pourquoi la donation *pro anima* ? Et puis, on ne comprend pas pourquoi cette pratique s'est développée aux XI^e et XII^e siècles, pour disparaître progressivement au XIII^e siècle. Enfin, on n'explique pas pourquoi un groupe social (les nobles) aurait privilégié cette forme de suffrages. En revanche, si l'on s'intéresse moins aux attitudes face à la mort et davantage aux relations liant les vivants et les morts, relations qui passaient notamment par la pratique de la donation (puisque celle-ci incluait les morts), si l'on s'intéresse donc aux liens entre les nobles et les ancêtres, entre les communautés ecclésiastiques et les morts, on saisit mieux la forme et la fonction d'une pratique sociale

complexe, et l'on tient un aspect essentiel du système social qui s'est instauré en Occident aux XI^e et XII^e siècles. A cette époque, les suffrages pour les morts ont conforté l'ordre seigneurial et favorisé sa reproduction.

- 24 **IV.** Jusqu'à présent, on n'a évoqué que les ancêtres, de manière globale et indifférenciée. Mais parmi les défunts, certains étaient plus que d'autres investis d'intérêts « religieux », « sociaux » et « économiques ». Il s'agissait tout d'abord des saints, mais aussi des abbés, des évêques et de certains nobles. Extraits de la collectivité des morts, ils faisaient l'objet d'une célébration particulière. Entretien des sépultures, manipulation répétée et transfert des cadavres et des restes, composition de récits commémoratifs, tels étaient les procédés rituels qui installaient le culte de ces « ancêtres-fondateurs ». « Ancêtres fondateurs », parce que ces morts exceptionnels, emblématiques, étaient tous présentés, d'une manière ou d'une autre, comme des fondateurs de communautés ecclésiastiques, familiales ou politiques, dont ils constituaient en même temps les fondements. Le culte des « ancêtres-fondateurs » venait justifier, aux XI^e et XII^e siècles, l'autorité de ceux qui se réclamaient de leur patronage et qui exerçaient leur pouvoir en leur nom : les seigneurs.
- 25 **V.** Le soin mis par l'Eglise, aux XI^e et XII^e siècles, à assurer la mémoire des morts, et notamment celle des puissants – puisque toutes les pratiques commémoratives auxquelles on vient de faire allusion étaient assurées par l'intermédiaire des ecclésiastiques –, rend compte du fonctionnement d'une société coutumière à laquelle participait l'Eglise, mais il résulte aussi d'une conjoncture sociale particulière. Aux XI^e et XII^e siècles, le culte collectif des morts a en effet joué un rôle important dans l'instauration de l'ordre seigneurial, dans le développement du réseau paroissial, dans le redéploiement des villages. Pour enraciner et légitimer les pouvoirs locaux, liés à des lieux spécifiques (tels que le donjon, l'église paroissiale ou la communauté monastique), les seigneurs, laïcs et ecclésiastiques, célébraient aussi le culte d'ancêtres et de fondateurs dont ils pouvaient se réclamer parce qu'ils étaient fondateurs, précisément, des lieux où s'ancrait leur pouvoir.
- 26 Aux XI^e et XII^e siècles, les morts étaient à l'origine de pratiques diverses que nous appellerions aujourd'hui « sociales », « économiques », « politiques », « religieuses ». La commémoration des morts représentait une valeur partagée. Le système de la commémoration des morts – un système constitué de plusieurs « niveaux » (culte de tous les défunts ou des ancêtres « collectifs », culte des ancêtres fondateurs, culte des saints), mais formant pourtant un tout – jouait un rôle essentiel dans la société, une société qui se trouvait alors cimentée par le sacré.
- 27 **VI.** Le XIII^e siècle est l'époque des transformations. Du moins, en traitant du XIII^e siècle, c'est à celles-ci surtout que je me suis intéressé. Les relations qu'entretenaient, par l'intermédiaire des communautés ecclésiastiques, les seigneurs nobles avec leurs ancêtres, ont alors été reproduites par d'autres groupes sociaux qui cherchaient ainsi à accroître leur prestige, notamment les chevaliers et les bourgeois. Mais en se diffusant, des rites qui avaient jusqu'alors servi à légitimer un système de domination – puisque c'est de cela qu'il s'agissait aux XI^e et XII^e siècles – ne pouvaient plus remplir tout à fait le même rôle ; ils étaient susceptibles de revêtir, au moins partiellement, un sens nouveau.
- 28 Or, à la même époque, l'Eglise encadrait les fidèles comme elle ne l'avait encore jamais fait. C'est sous son influence que fut alors introduite la pratique testamentaire. Tout en reconnaissant une certaine liberté aux individus, celle-ci était pour les ecclésiastiques une occasion d'intervenir au moment du trépas dans des milieux sociaux divers. Comme l'extrême-onction et la confession, la rédaction des testaments supposait en effet la

présence d'un prêtre au chevet des mourants. De leur côté, les prédicateurs diffusaient amplement la doctrine du salut, incitant les vivants à prier pour les âmes du Purgatoire. Aussi, les fondations de messes pour les morts se faisaient de plus en plus nombreuses.

- 29 A la commémoration des morts, à l'entretien du souvenir des ancêtres, s'est substitué, au XIII^e siècle, le souci des individus pour leur salut et celui de leurs proches. La transformation des pratiques funéraires se manifestait aussi par la multiplication des intercesseurs – à laquelle correspondait une fragmentation des legs pieux dont la forme se calquait d'ailleurs sur celle des échanges monétarisés de l'époque – et par un renouvellement des communautés chargées d'intercéder pour les défunts : les ordres Mendiants, en particulier, semblent s'être, ici comme ailleurs, posés en « spécialistes » des « soins dûs aux morts ».
- 30 Au XIII^e siècle, les rites que l'Eglise avait mis au point semblent avoir été assimilés par un grand nombre. Le projet qui était le sien, de prendre en charge tous les fidèles défunts, commençait même à se réaliser de manière concrète. Mais en même temps, de manière paradoxale, la diffusion et même l'imitation des pratiques qu'elle avait toujours prônées, menaçaient le rôle social de l'Eglise : certains laïcs, hommes et femmes, regroupés au sein de confréries ou de groupements pénitentiels – je pense en particulier aux béguines, auxquelles j'ai consacré d'assez longs développements parce que leur cas me semble tout à fait symptomatique des « transformations » du XIII^e siècle –, certains laïcs se sont donc chargés de prier eux-mêmes pour les morts *sans intermédiaire* et *à la manière des religieux*. La diffusion de la prière funéraire marquait bien sûr le succès de la pastorale, mais elle représentait aussi une certaine dilution du ministère des ecclésiastiques.
- 31 Aussi, pour défendre sa place dans la société, l'Eglise affirma ses prérogatives : en opérant une nouvelle distinction entre le profane et le sacré, entre le temporel et le spirituel, entre le laïc et l'ecclésiastique. Les suffrages pour les morts étaient rangés du côté du sacré, du spirituel, et devaient relever du domaine ecclésiastique ; le profane et le temporel en étaient écartés. En déplaçant la sphère du sacré, l'Eglise concentrait ses compétences, mais elle les limitait aussi, en reconnaissant l'existence de domaines qui lui échappaient ; de ce fait, elle participait à l'instauration d'une nouvelle société, fondée non plus sur les morts, c'est-à-dire sur du sacré, mais sur des institutions juridiques, lesquelles se développaient au même moment. Si les pratiques funéraires représentaient toujours, au XIII^e siècle, des signes de distinction et des atouts pour le pouvoir, le culte des morts commençait à perdre le rôle structurant qu'il avait eu dans la société des XI^e et XII^e siècles.
- 32 Cette évolution est aussi celle des rapports entretenus par la religion et la société. Au XIII^e siècle, tandis que se renouvelaient les structures sociales et les institutions juridiques, le *religieux* (je qualifie ainsi le sacré en tant que totalité englobante) tendait à se rétrécir au domaine de la *religion*, c'est-à-dire à un ensemble de pratiques spirituelles destinées à assurer le salut et encadrées par les ecclésiastiques. La nouvelle société du XIII^e siècle s'était du même coup, en s'en souciant sans doute plus que jamais, éloignée des ancêtres et des morts.

NOTES

1. Sur cette question, il faut toujours renvoyer à l'œuvre de Philippe Ariès, en particulier *L'homme devant la mort*, Paris, 1977. Plusieurs travaux sont venus confirmer (le plus souvent) ou nuancer (parfois) les modèles de comportement mis en évidence par Ph. Ariès.
2. Peter Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (1981), tr. fr. par Aline Rousselle, Paris, 1984.
3. Voir, par exemple, Joseph Ntedika, *L'Évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latine (IV^e-VIII^e siècles)*, Louvain-Paris, 1971. Damien Sicard, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, 1978.
4. On pense à l'étude de Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris : Gallimard, 1981.
5. Il faut citer ici les travaux de Jean-Loup Lemaître, en particulier *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, 1989.
6. C'est : l'objet d'étude de nombreux historiens allemands regroupés autour de Karl Schmid, de Joachim Wollasch, d'Otto-Gerhard Oexle, de Gerd Althoff.
7. Entre autres, Robert Fossier, *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*, Paris, 1982, 2 vol.
8. Les travaux de Jacques Chiffolleau (parmi beaucoup : *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Rome, 1980 ; « Pour une histoire de la religion et des institutions médiévales du XII^e au XV^e siècle », dans *Cahiers d'histoire*, XXXVI (1991) 3-21) me servent ici de guide. J. Chiffolleau a bien montré que les transformations qu'ont connues les pratiques funéraires à la fin du Moyen Age, en mettant en cause le rapport des individus à leurs pères, à leurs « ancêtres » – c'est-à-dire aussi à l'autorité et à la coutume –, ont participé à un réaménagement complet de la société.
9. On a tout de même essayé, lorsque la chose était possible, de procéder à quelques dénombrements ou comptages : par exemple, pour les actes des XI^e et XII^e siècles, mais on ne peut pas parler de traitement sériel.
10. On s'est assuré de la postérité de ce texte, en en suivant la tradition. Sur les conceptions d'Augustin en matière funéraire : Victor Saxer, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980.
11. Outre les nombreux travaux d'érudition de l'historiographie allemande (sur les usages nécrologiques), voir Frederick S. Paxton, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca-Londres, 1990.
12. Sur les questions de parenté (charnelle et spirituelle) dans l'Occident médiéval, voir les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Archivum Matinitatis Medii Aevi*, XLVI-XLVII (1988) 65-108, et « La parenté dans l'Europe médiévale », *L'Homme*, XXIX (1989) 69-93.
13. L'*Essai sur le don* de Marcel Mauss est d'abord paru dans l'*Année Sociologique*, en 1923-1924. Le modèle a été appliqué aux échanges médiévaux par O.-G. Oexle, « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », *Frühmittelalterliche Studien*, X (1976), not. p. 87-95, et, dans un sens un peu différent, par Patrick J. Geary, « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Age », *Droit et Cultures*, XII (1986) 3-17.
14. Je retrouve ici les analyses sur le don de Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (1972), trad. fr. par Tina Jolas, Paris, 1976, not. chap. IV, « L'esprit du don ». Sur la notion d'échanges, on verra également Cécile Barraud, Daniel de Coppet, André

Iteanu et Raymond Jamous, « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges dans Jean-Claude Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984, p. 421-520.

15. Plusieurs travaux ont récemment abordé le problème de la fonction sociale des donations pieuses : Constance Brittain Bouchard, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy (980-1198)*, Ithaca-Londres, 1987 ; *id.*, *Holy Entrepreneurs, Cistercians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca-londres, 1991 ; Stephen D. White, *Customs, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill-Londres, 1988 ; Barbara H. Rosenwein, *To be Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Propoerty (909-1049)*, Ithaca-Londres, 1989.